Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 112 (2018)
Heft: 6

Artikel: Spuren der Gewalt in den Evangelien
Autor: Sutter Rehmann, Luzia
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-816558

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Spuren der Gewalt in den Evangelien

Luzia Sutter Rehmann

Immer wieder entdecken Leute, dass in der Bibel Gewalt vorkommt. Manche erschrecken. Die Spuren der Gewalt im Neuen Testament wahrnehmen bedeutet tatsächlich, sich von ihnen aufschrecken zu lassen. So lässt sich eine Lektüre entwickeln, die angedeutete und explizite Gewalt zum Anlass nimmt, historisch nachzufragen und theologisch weiterzudenken.

Die Bibel besingt keine heile Welt.[1] Ich habe allerdings Mühe mit einer Lektüre, die nur – oder vor allem – das Erste Testament als gewaltvoll wahrnimmt.[2] Die drei synoptischen Evangelien (Matthäus, Markus, Lukas) enthalten viele Szenen, die von Gewalt geprägt sind. Es ist daher fraglich, ob die Bezeichnung Evangelium, was «Gute Botschaft» bedeutet, dem Inhalt der Schriften gerecht wird. Ich befürchte, dass diese Bezeichnung die LeserInnenperspektive lenkt, so dass das Helle, Freundliche, Friedliche akzentuiert wahrgenommen wird. Durch diese Fokussierung auf «Frohe Botschaft» werden Szenen in den Hintergrund gedrängt, die nicht froh sind. Wir nehmen sie nicht richtig ernst.

Die Weihnachtsgeschichte gehört zum Beispiel in den Kontext des Kindermordes in Bethlehem (Mt 2, 16–18). Damit erzählt sie überhaupt kein süsses Krippenspiel und macht nicht auf heile Familie, sondern sie verdeutlicht die Ausweglosigkeit der Bevölkerung, die unter der herodianischen Gewaltpolitik litt. Die Politik des Könighauses war blutgetränkt und oft irrational. Aber auch Pilatus richtete ein Blutbad unter galiläischen PilgerInnen an (Lk 13, 1f). Dazu kommen uns heute in Zeiten der Terroranschläge Bilder wie von selbst. Proteste der jüdischen Bevölkerung wurden meist brutal niedergeschlagen (Mt 22, 1–14; Lk 19, 11–19). In vielen Gleichnissen werden ungerechte Verhältnisse geschildert. Die apokalyptischen Reden in den Synoptikern gehören zum Gewalttätigsten der ganzen Bibel. Im *Unservater*-Gebet hören wir den Schrei der Hungrigen nach Brot und Schuldenerlass (Mt 6, 9–13; Lk 11, 1–4), und in der Mitte des Neuen Testaments steht ein Kreuz mit einem gefolterten, langsam erstickten politischen Gefangenen. Das sollte uns aufmerken lassen.

Das Bild des gewaltlosen Jesus, der ein apolitischer Lehrer und Heiler gewesen sei, charismatisch und leicht jenseitig, ist hier in Europa weit verbreitet. Oft fehlt aber das Bewusstsein, wie ungerecht die Verhältnisse im 1. Jahrhundert, zur Zeit Jesu, waren. Es fehlt oft schlicht das Wissen um die Ausbeutungsstrukturen des römischen Imperiums. Die *Empire Studies*[3] im englischsprachigen Raum haben dazu viele Grundlagen erarbeitet. Die sozialgeschichtliche Bibelauslegung hat die Auswirkungen der imperialen Politik auf die Bevölkerung minutiös dargelegt. Richard H. Horsley kritisiert darum die westliche Auslegung, die die jesuanische Feindesliebe dazu heranziehe, um jeglichen Widerstand gegenüber westlicher Dominanz zu ersticken. Er bedauert zudem, dass das Thema der Gewalt in der Forschung der 1990er Jahre, dem sogenannten *Third Quest*, annähernd unsichtbar wurde.[4]

Die Evangelien sind Nachkriegsliteratur

Die Evangelien stammen aus der Zeit nach dem grossen jüdisch-römischen Krieg. Die Konfrontation der Bevölkerung in Palästina mit der grössten damaligen Militärmacht bahnte sich über Jahrzehnte an und eskalierte in einem vierjährigen Krieg. Der zeitgenössische jüdisch-römische Historiker Flavius

Die Evangelien sind nicht einfach eine Gute Nachricht, sie sind Trauma-Literatur.

Josephus berichtet von den Raubzügen und Massenkreuzigungen der römischen Feldherren in Palästina.[5] Auch andere römische Schriftsteller erzählen von brutalen Repressionen.[6] Als im August 70 die Stadt Jerusalem in Flammen aufging, wurde der grösste Teil der Bevölkerung getötet. Die gesamte Bevölkerung der Stadt – an die 100 000 Menschen – wurde aufgerieben, verkauft oder vertrieben. Erst drei Jahrhunderte später finden sich die ersten archäologischen Spuren einer wieder aufgebauten Stadtmauer.[7] Jerusalem war nicht nur erobert, sondern vernichtet worden.

Die drei synoptischen Evangelien sind frühe Stimmen nach diesem Krieg. Sie bringen traumatische Bilder zur Sprache, die die Nachkriegsgeneration mit sich trug. Sie erzählen von der Gewaltspirale unter den HerodianerInnen, die von Rom eingesetzt waren, und dem Hunger, der auf der Bevölkerung lastete.[8] Das Lukasevangelium spricht explizit von den Legionen, die Jerusalem umzingeln (Lk 19, 43; 21, 20), von der kompletten Zerstörung der Stadt (Lk 19, 44), von Verschleppungen (Lk 21, 24) und von den Auswirkungen der Gewalt auf Frauen und Kinder (Lk 21, 23; 23, 28f). Die Zivilbevölkerung war der Gewalt schutzlos ausgeliefert. Die hohen Pachtzinsen vertrieben die Kleinbäuerinnen und Kleinbauern von ihrem Land direkt in die Schuldsklaverei. So wuchs die Zahl der Landlosen – in Mk 6, 30–34 sehen wir Scharen herumziehen, kopflos, ziellos, auf der Suche nach Brot.

Widerspruch gegen die Sieger

Obwohl Palästina nur ein kleiner Teil des riesigen Imperiums war, wurde der römische Sieg über die Juden und Jüdinnen im grossen Stil gefeiert. Kaiser Vespasian brauchte ihn, um seine fragile Macht zu sichern. Er liess Münzen prägen, die diesen Sieg im ganzen Reich verkündeten. Vespasian und später seine Söhne Titus und Domitian gaben mehrmals neue Prägungen desselben Siegesmotivs heraus: Auf der einen Seite der Münze glänzte das Porträt des siegreichen Kaisers, auf der anderen war eine am Boden, unter einer Palme kauernde Frau zu sehen und die Schrift *Judaea Capta* – Judäa gefangen. Hinter ihr ein römischer Mann in Siegerpose. Die Hände der Frau sind entweder hinter dem Rücken gebunden oder sie hält ihren Kopf. Auf einigen Prägungen ist ihr Kleid hochgeschlagen, sodass etwas Bein zum Vorschein kommt. Sie wirkt klein, erniedrigt.

Während die Nachkriegsgeneration der Jüdinnen und Juden aus Palästina an traumatischen Erinnerungen leidet, sind diese Münzen

der SiegerInnen im Umlauf. Einige Erzählungen der Evangelien handeln vom Aufstehen, vom Erheben des Kopfes (Lk 21,28), von der verkrümmten Frau, die sich aufrichtet (Lk 13,11–13), von der untröstlichen Rahel (Mt 2,18) und der Witwe, die um ihr Recht kämpft (Lk 18,2). Sie sind unmittelbar als Antwort auf die Verbreitung dieser Siegesmünzen zu verstehen – als vehementer Einspruch.

Die Evangelien – allen voran das Lukasevangelium – widersprechen den historischen Siegern, weil sie die brutale Realität fragmentarisch einspielen. Ich meine also, es ist unabdingbar, nicht vor der Gewalt in den Texten zurückzuschrecken, sondern sie in den politischen und historischen Horizont einzuordnen. Erst dadurch können wir die literarische und theologische Leistung dieser Schriften erahnen.

Das Unsägliche erzählen

Wenn wir die synoptischen Evangelien in den Zusammenhang der Gewaltgeschichte stellen, geschrieben von der Nachkriegsgeneration um 70 bis 85, von Überlebenden, Vertriebenen, Verkauften im Anschluss an diesen Krieg, gewinnt Martin Kählers These, wonach das Markusevangelium ein verlängerter Passionsbericht sei[9], eine neue Bedeutung. Der Passionsbericht nimmt bei Markus nicht nur quantitativ viel Raum ein[10], sondern hat auch inhaltlich grosses Gewicht, was in der aktuellen neutestamentlichen Forschung unbestritten ist.[11]

Die synoptischen Evangelien schildern nicht nur das Leiden eines einzelnen Mannes, sondern das Leiden unzähliger Menschen, eines Volkes, das zerstückelt wurde. Sie sind als Ganzes Passionsberichte. Die Passion erlitt die jüdische Bevölkerung im Nahen Osten, in der römischen Provinz Syria oder Palästina. Die Schriften suchen nach Worten für das Leiden der Bevölkerung, das sich über mehrere Jahrzehnte hinzog und in der Vernichtung Jerusalems gipfelte. Für uns christlich sozialisierte LeserInnen geht es darum, die Fokussierung auf das Leiden Jesu, seine Isolation von seinem Volk und von der jüdischen Geschichte im 1. Jahrhundert unter der Pax Romana zu durchbrechen.

Die Evangelien sind nicht einfach eine «Gute Nachricht». Sie ringen um einen Neuanfang, um neues Leben. Gleichzeitig enthalten sie Erinnerungen traumatisierter Menschen. In diesem Sinn sind sie auch Trauma-Literatur. Was Trauma-Literatur ist, ist mir bei der Lektüre von Ruth Posers Ezechiel-Buch[12] aufgegangen. Trauma-Literatur ist ein Paradox: Die erlittenen Verletzungen zwingen die Betroffenen zum Schweigen, rauben ihnen die Sprache. Das Schweigen wird ihnen Verdammnis und Exil, in das sie sich zurückziehen können, das sie aber auch isoliert. Es wird zum Ort, den sie oft kaum mehr verlassen können. Trauma-Literatur versucht, das Unsägliche zu erzählen. Sie spinnt einen Erzählfaden, der ständig abbricht, von unverdaulichen Erinnerungsbrocken unterbrochen wird. Sie hantiert mit Flashbacks, mit Rissen im Textgewebe, sie kreist um das, was sich nicht «logisch geordnet» erzählen lässt, was herumgeistert, den Atem und den Schlaf raubt.

Die Evangelien in einer Welt der Gewalt

In den Evangelien wird der Passion aber auch widersprochen. Momente der Heilung und des Atemholens scheinen auf, genauso wie die Erinnerungen derjenigen, die nicht mehr reden können. Es sind politisch-existenzielle Texte mit poetischer Kraft. Wenn Gewalt aufblitzt, sollten wir uns betreffen lassen und das Unrecht nicht beschönigen. Es liegt an den Lesenden, ob der von der Schrift geschaffene Raum zum Durchatmen und ins Leben führt.

Der Schriftsteller Hansjörg Schneider sagte jüngst in einem Interview, Schreiben sei ein magischer Bannvorgang.[13] In diesem Sinn versuchen die synoptischen Evangelien die traumatischen Erinnerungen zu bannen, indem sie ihnen bruchstückhaft Raum einräumen. Sie suchen und (er)finden einen Erzählfaden, der dem Schrecken standhält und die Erinnerungen zurückführt in eine Zeit, als es noch ein Volk gab, einen Tempel, eine Stadt und eine Hoffnung. Sie lassen den Römern ihren Triumph nicht unwidersprochen, sondern mobilisieren Erinnerungen an gelungenes Leben – und stellen damit einen frühen Einspruch gegen die historischen Sieger dar.

Diese alten Schriften als frohe Botschaften, Evangelien, zu bezeichnen, verleitet dazu, die Gewalt in jedem Kapitel, in fast jeder Perikope, zu übersehen. Sie passt dann nicht mehr ins frohe Bild. Doch es ist dieses frohe Bild, das nicht in die Realität passt, die damals wie heute politisch geformt ist. Grossmächte und Interessen der Superreichen bestimmen sie, Strukturen der Gewalt prägen Lebensverhältnisse von Menschen und von Regionen. Genau dazu haben die synoptischen Passionsgeschichten etwas zu sagen. ●

○ Luzia Sutter Rehmann, *1960, ist Titularprofessorin für Neues Testament an der Universität Basel und Studienleiterin des Arbeitskreises für Zeitfragen in Biel.
luzia.sutter-rehmann@unibas.ch

1 Sigrid Eder sagt, die Bibel wäre wirklichkeitsfremd, wenn sie keine Gewalt kennen würde (*Gewalt in der Bibel. Begrifflichkeit – Verstehenshilfen – Perspektiven*. In: Protokolle zur Bibel. 1/2010, S. 1–20, 5). Rainer Kessler hält Gewalt in der Bibel deshalb für allgegenwärtig, weil sie in unserer Welt allgegenwärtig ist. Er plädiert dafür, genau zu fragen, wie die Texte von Gewalt sprechen (Rainer Kessler: *«Die Erde war voller Gewalt.» (Genesis 6,11.13) Paradigmatische Gewaltverarbeitung in der biblischen Urgeschichte*. In: Ders., Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel. Stuttgart 2006, S. 41–54, 41). Walter Dietrich spricht von der «Allgegenwart der Gewalt» in der Hebräischen Bibel (*Im Zeichen Kains. Gewalt und Gewaltüberwindung in der Hebräischen Bibel*. In: EvTh 64 (2004), S. 252–267, 252).

2 Manfred Oeming macht sechs Strategien aus, die bei gewaltreichen Texten besser nicht angewendet werden sollten, da sie simplifizierend seien und in Widersprüche führten. Das Ignorieren oder gar Beschönigen sei so wenig hilfreich wie die Historisierung und Relativierung der Texte, die dem Alten Testament meist ein gewaltreiches Erbe unterstellen, während das Neue Testament als gewaltärmer und ethisch hochstehender erscheine (Manfred Oeming: *Gott und Gewalt im Alten Testament – Unzeitgemässe Betrachtungen eines Exegeten*. In: Manfred Zimmer (Hrsg.): Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung. Beiträge und Materialien. Borderstedt 2005, S. 182–198).

3 Stephen Moore: *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*. Sheffield 2006.

4 Richard H. Horsley: *«By the Finger of God»: Jesus and Imperial Violence*. In: Shelly Matthews / E. Leigh Gibson (Hrsg.): Violence in the New Testament. New York/London 2005, S. 51–80.

5 Flavius Josephus: *De bello*, 3, 62–63; 3,428–432; 5, 446–451; 6, 1–2 (Auswahl).

6 «Recent studies by Roman historians are making it increasingly clear that such brutal military violence against subject peoples was standard practice by the Romans. [...] In their initial conquests and again in retaliation for any rebellion, the Roman armies purposely devastated the countryside, burned villages, pillaged towns, and slaughtered and enslaved the people (Tacitus, Ann. 1, 51, 56; 2.21; Cassius Dio 67.4.6).» Richard H. Horsely (Anm. 4), S. 55.

7 Siehe dazu z.B. Max Küchler: *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*. Göttingen 2014, S. 25–45.

8 Luzia Sutter Rehmann: *Wut im Bauch. Hunger im Neuen Testament*. Gütersloh 2014.

9 Martin Kähler: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Neu hg. von Ernst Wolf, Tübingen 1956, S. 59 (Anm. 1).

10 «Es fällt sofort auf, dass der zweite Teil gemessen am dargestellten äusseren Geschehen überdimensioniert ist. Auf die Darstellung der Passion entfällt mehr als ein Drittel des Buches, obwohl die Ereignisse sich in wenigen Tagen abgespielt haben.» Hans Conzelmann / Andreas Lindemann: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. Tübingen 1979, S. 242.

11 «In der neutestamentlichen Wissenschaft besteht im Blick auf die Interpretation des Markusevangeliums gegenwärtig ein weitreichender Konsens darüber, dass die Passionsgeschichte nicht nur den Flucht- und Zielpunkt der Gesamtdarstellung des Evangeliums bildet, sondern zugleich auch dessen sachlich logische Mitte ist.» Hans-Christian Kammler: *Das Verständnis der Passion Jesu im Markusevangelium*. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 103 (2006), S. 461–491, 461.

12 Ruth Poser: *Das Ezechielbuch als Traumaliteratur*. Leiden/Boston 2012, S. 114f.

13 Christoph Schneider: «Ich hatte mächtige Schutzengel». In: *Tages-Anzeiger*, 27.3.2018, S. 33.

Transformation und Vergegenwärtigung

Andreas Mauz

Wie und warum erzählt man heute einen Jesusroman? Philip Pullman hat mit *Der gute Herr Jesus und der Schurke Christus* (2010) eine kirchenkritische Fortschreibung der Evangelien vorgelegt.

Zu den markantesten Eigenheiten der im Neuen Testaments versammelten Schriften (des so genannten Kanons) gehört die Pluralität der Evangelien. Das Evangelium von Jesus Christus wird nicht in *einer*, sondern in *vier* Versionen geboten, die nicht nur in nebensächlichen Punkten voneinander abweichen. Diese Pluralität – und besonders wohl die als «Widersprüche» gewerteten Abweichungen – hat im Verlauf der Christentumsgeschichte verschiedenste Projekte einer Vereinheitlichung provoziert. Bereits um das Jahr 170 entwirft Tatian eine erste «Evangelienharmonie». Diese Schrift löst aber die vielen Evangelien der ersten Jahrhunderte nicht ab. Und auch der für die Kanonbildung wichtige Versuch des «Ketzers» Marcion, nur *eine* bereinigte Fassung des Lukas-Evangeliums für verbindlich zu erklären, bleibt ohne Erfolg. Offensichtlich